ENSAYOS

La Conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro

Rodolfo Mondolfo

EUDEBA

La Conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro

Rodolfo Mondolfo

e u
de ba

Eudeba S.E.M.
Fundada por la Universidad de Buenos Aires en 1958

Primera edición: agosto, 1962
Segunda edición: mayo, 1968
Tercera edición: junio, 1997

Traducido del italiano por Oberdan Caletti.

© **1997** EUDEBA SEM - Editorial Universitaria de Buenos Aires *Sociedad de Economía Mixta.* Av. Rivadavia 1571/1573 (1033) Buenos Aires, República Argentina.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Derechos reservados
I.S.B.N. 950-23-0661-9

Prefacio para la primera edición

Los dos ensayos que componen este libro se publicaron originariamente con el título de *Moralistas griegos* en un tomo de Ediciones Imán (1941) que contenía, además, mi ensayo sobre *Sócrates*. Agotada rápidamente esa edición y una segunda (ampliada) del *Sócrates*, se publicó una nueva edición del mismo en los *Cuadernos* de la Editorial Universitaria. Pero, la favorable acogida que le dispensó el público, y que hizo necesaria una reedición ulterior, me ha convencido de la oportunidad de editar nuevamente los dos ensayos que le acompañaban en *Moralistas griegos*, y que presentan momentos esenciales del desarrollo de las concepciones griegas relativas a la conciencia moral.

Para otros momentos de este mismo desarrollo permítome remitir a mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Ediciones Imán, 1955), parte tercera: «La noción del pecado y la conciencia moral en la ética antigua».

Rodolfo Mondolfo

Responsabilidad y conciencia moral de Homero a Demócrito

¿En qué momento de la antigüedad, el pensamiento occidental ha llegado a la concepción de la libertad y de la responsabilidad humanas? A esta cuestión que preocupó muy vivamente a los historiadores de la ética [1], ha respondido Jorge Pasquali en un notable escrito titulado *La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima* [2], señalando como primer descubrimiento un pasaje de la *Odisea*, (I, 32 y ss.) acerca del cual ya había llamado la atención de los estudiosos W. Jaeger [3]; como segundo descubrimiento, precedido por un transitorio oscurecerse de esa noción —sumergida en el derrumbe general de la primera civilización jónica bajo la presión de los reinos asiáticos—, debe señalarse (según el mismo Pasquali) el diálogo entre el Coro y Clitemnestra, en el *Agamenón*, de Esquilo.

Esta cuestión, de indiscutible importancia para la historia de la reflexión moral en Grecia, merece un breve análisis: pero con la conciencia siempre presente de las limitaciones que nos recuerda Calogero, es decir que podemos hablar de primer descubrimiento o

[1] Cfr. M. Wundt, *Geschichte der griechisehen Ethik, I*, 1908; O. Dittrich, Cesch. der Ethik, I, «Das Altertum bis zum Hellenismus», Leipzig, 1923. Cfr. también W. Gundel, *Beitr. zur Entwicklungsgesch. d. Begriff der Ananke u. Heimarmene*, Giessen, 1904 y «Individualschiksal, Menschentypen», etc., en Jahr. d. Charakterol, 1927; A. Leach, «Fatalism of the Greeks», en *Amer. Journal of Philol.*, 1915. Con respecto al concepto del hado cfr. también STENZEL J., Metaph. d. Altertums, 1931, en el capítulo «Vortheoret. Methap.»; Mondolfo, *Nota sulla filosofía presocratica*, § 4 (vol. II, edición Zeller, p. 50 y ss.) y «Bibliog. suppiem.» (*ibid.* 93 y ss.).

[2] En *Civiltá moderna*, octubre 1928.

[3] «Solons Eunomie» en *Berliner Sitzungsberichte* 1926, mencionado por Pasquali.

de renacimiento, tan solo en relación con la serie (cuán llena de lagunas!) de documentos de que disponemos, mas no con respecto a la historia de la cultura antigua tomada en la plenitud integral de su desarrollo efectivo[4].

El citado pasaje de la *Odisea* —que pertenece a las partes del poema que Pasquali y muchos otros críticos consideran compuestas en una edad más tardía —encierra la protesta que Zeus, a raíz del delito de Egisto, eleva contra los hombres que se niegan a reconocer la responsabilidad que tienen por sus propias acciones.

Transcribo el pasaje:

«¡Ay de mí! De qué cesa acusan los mortales a los Dioses, que dicen que de nosotros viene el mal, y ellos mismos se lo buscan contra el hado (υπερορον), con sus propias insolencias. Así también esta vez Egisto se llevó contra el hado, a la legítima esposa del Atrida, a quien mató a su regreso, aun sabiendo que le esperaría la muerte, porque le habíamos prevenido nosotros, por medio de Hermes, de no matarlo a él ni desear a su mujer; pues Orestes vengará al Atrida cuando llegue a la juventud y deseará su propia tierra. Así le habló Hermes, mas no persuadió, no obstante su benevolencia, la mente de Egisto; pero éste ha expiado ahora toda su culpa.»

El arbitrio humano, que se resiste a la admonición de los dioses, y provoca la determinación del hado, es declarado aquí responsable de la acción cometida y de sus inevitables consecuencias; el hombre, responsable de sus acciones, se hace así creador de su propio destino. El hombre: no los dioses sobre los cuales aquél gusta cargar las responsabilidades que a él mismo atañen; el hombre, a quien no le basta el conocimiento del carácter ilícito y de las perjudiciales consecuencias de la acción premeditada para impedir el cumplimiento de la misma ante la advertencia de la razón vuelta claramente previsora.

Encuéntrase delineada, pues, en este lugar, toda una serie de antítesis: vemos (como muy bien nota Pasquali) el conflicto entre intelecto y voluntad; vemos la oposición entre el hado y el arbitrio humano; el

[4] En *Arch. f. Gesch. der Philos.*, 1931, p. 1936 y ss., y en *Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa*, 1935, p. 122 ("I primorti della lógica antica»).

contraste entre la admonición de los dioses y la acción del criminal. De todo lo cual resulta establecido el concepto del arbitrio del hombre como verdadera causa de la acción y fuente de su responsabilidad.

Pero es evidente (y aquí se pone en claro un aspecto no dilucidado por Pasquali) que esta polémica de Zeus supone ya la preexistencia de una viva discusión sobre la responsabilidad de obrar, cuyas raíces (como se advierte también en los pasajes más antiguos de los poemas homéricos) están engendradas por el conflicto entre la visión y el interés del acusador, y los del acusado de cometer actos dañinos e injustos. Llamado a responder por sus actos, el culpable esgrime en defensa propia aquella concepción que ha brotado ya de la frecuente oposición entre los deseos, propósitos y esperanzas humanas, y el curso real de los acontecimientos: la concepción de un poder superior que trasciende y domina a los hombres: Dios o hado; concepción en la que aparecen, por el mismo asociarse del antropomorfismo con la idea de la superior potencia de los Dioses, y por la confluencia de diversas corrientes religiosas, esas oscilaciones a través de las cuales el hado se distingue de los Dioses, ya como superior también a ellos, ya confundiéndose con ellos, o bien considerado como una manifestación de su voluntad.

Júpiter que, por ejemplo, en el canto XVI de la *Ilíada* (431 y ss.) se somete, reacio, a la Moira (hado) por quien su hijo Sarpedón es condenado a muerte, se encuentra una vez él mismo solo, o con los otros Dioses, su jefe y autor: Ζευς νοιραγετης: Júpiter que preside a la Moira; y el destino es cosa suya o de los Dioses en general. (Διος νιρα, Διογν ατσα, θευ ο βιεν θεῶν μοιρα [5].)

De todos modos, sea el destino considerado superior a los Dioses, sea identificado con la voluntad de ellos, se trata siempre de un concepto de sujeción del hombre a un poder superior: el hombre es

[5] Cfr. G. Finsler, *Homer*, Berlín 1914, II 4, I (Moira). Cfr. también E. Burle, *Essai sur la notion de droit naturel dans l'ant. grecque*, 1908, cap. II; tributario, por lo demás, de la *Homer. theol.* de Nagelsbach y del *De bato homerico* de L. Müller. Ver además la Bibliografía ya señalada en una nota precedente, del volumen II de la edición italiana de Zeller, y el citado § 4 de mi *Nota sulla filosofía presocratica (ibid.)*.

impotente para forjar su propio destino; lo recibe y se somete; víctima, más bien que culpable, de los propios males.

Ahora bien, este concepto de irresponsabilidad se extiende —en las justificaciones que el inculpado o sus amigos benévolos quieren oponer a los reproches o acusaciones de los demás— de las vicisitudes que el hombre padece a las acciones que cumple.

Entre los ejemplos de los poemas homéricos que Pasquali recuerda a este respecto, es singularmente significativo el del canto XIX de la *Ilíada* (85 y ss.), en el que Agamenón atribuye a los Dioses la responsabilidad de su anterior conducta frente a Aquiles:

«Con frecuencia los aqueos me hablaron de ese modo y me reprocharon; pero yo no soy el culpable sino Júpiter y el Hado y las Erinias, que habitan el aire, quienes en la asamblea indujeron en mi alma un salvaje enceguecimiento aquel día en que arrebaté a Aquiles su tesoro. Pero, ¿qué habría podido hacer? El Dios cumple todo hasta el final».

Particularmente interesante resulta en este lugar el eco de las creencias demoníacas y mágicas originarias, que los antiguos griegos han tenido en común con todos los pueblos primitivos [6]. Según estas creencias, la pasión, considerada como una enfermedad (y por tal razón designada con el nombre mismo de ésta: páthos) es tratada, a la par que todas las enfermedades, como efecto de un encantamiento, de una acción mágica, de una posesión del enfermo por un espíritu más poderoso que él. Como ha dicho Combarieu en su ensayo *La musique et la magie* [7]:

«En buena hora la pasión ha sido considerada como un sufrimiento por los antiguos. Cuando el sentimiento es violento, desordenado, rebelde a la tutela de la razón y de la conciencia moral, se convierte en la vida interior, casi cual un huracán en el mundo exterior; produce efectos patológicos cuyo estudio, más que al moralista, pertenece al médico: perturbaciones en la respiración, en la circulación de la sangre, en el funcionamiento de los órganos. El individuo primitivo que se encuentra bajo el influjo de una pasión violenta, se considera

[6] Cfr. Levy Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, 1928 (8a.edic.).
[7] En *Études de philologie musicale*, III, París, 1909, p. 600 y ss.

a sí mismo como un poseso o como un enfermo, que son la misma cosa para él. El hombre que ha experimentado en sí mismo esta transformación oscura y perturbadora, se ha creído poseso, es decir, bajo la acción de un espíritu.»

Así pues, en el mencionado episodio homérico como en otros análogos, los Dioses en general, o un Dios en particular, o seres demoníacos como las Erinias, aparecen como los causantes de las perturbaciones espirituales del hombre: de este modo, las pasiones y las acciones consecuentes no serían pues imputables al hombre sino más bien al espíritu que lo posee y que le arrebata el dominio de sí mismo. Engendrada por un espíritu, o un demonio, o un Dios, la pasión parece uno de los casos típicos de *morbo sacro*, designación ésta que será luego aplicada por excelencia a la epilepsia. Y no debe por lo tanto extrañar que corresponda a estas creencias la adopción de ritos mágicos y de exorcismos para liberar al enfermo del demonio que lo ha invadido y purificarlo de sus contaminaciones.

Son creencias y ritos cuya persistencia verificamos no sólo durante todo el medioevo sino también en los estratos incultos de las mismas naciones civilizadas de la Edad Moderna, donde es fácil hallar la idea de que las enfermedades, especialmente las mentales, son causadas por espíritus malignos que se han apoderado del enfermo a merced de un encantamiento o de una maldición, y contra los cuales se recurre a hechicerías, exorcismos, prácticas mágicas.

En Grecia, aun en la época del siglo de Pericles, llamado (con justa razón) del iluminismo, se hace eco de tales creencias y prácticas el propio poeta Eurípides, en su tragedia *Hipólito*. En ella, el Coro pregunta a Fedra, exaltada de pasión amorosa por su hijastro:

«Oh, mujer, estás poseída por algún Dios, por Pan, o Hécate, o los Coribantes, o Cibeles; ¿será quizás por una ofensa infligida a Diana Cazadora, quizás por alguna culpa, que eres presa de este mal?».

Es evidente, aquí, la presencia de un elemento nuevo, junto a la antigua idea del endemoniamiento; es el concepto de que este mismo mal tenga su raigambre primera en una culpa, cuyo castigo sea representado por ese mal, una culpa cuya responsabilidad corresponda a la persona castigada. Concepto que había ya nutrido, como veremos más adelante, todo el fatalismo de la tragedia de Esquilo, donde el

encadenamiento de los males que representa el *destino destructor* de las familias, se personifica en el *demonio vengador* de una culpa originaria.

Pero, cuando con Esquilo, así como con Solón y con los poetas gnómicos y órficos, y antes aún con Hesíodo, se afirma en Grecia la convicción de que en la raíz de los males que se sufren se encuentra una culpa, que constituye la primera perturbación del orden o el primer trastorno, se nos presenta con plena evidencia el concepto de la responsabilidad primordial del culpable. Así, Hesíodo hace derivar, de una culpa originaria, sea en el mito de Prometeo, sea en la leyenda de las cinco estirpes correspondientes a cinco edades en progresiva corrupción, su pesimista filosofía de la historia. Así, arranca en Solón, de una culpa inicial, la visión del trágico hado que obra en los hijos y en toda la estirpe de los criminales a quienes la justicia divina no perdona, aunque no urja su inexorable acción vengadora.

«Mas algunos pagan al pronto la pena; otros más tarde; y si éstos se evaden y el hado divino no los encuentra más, a su debido tiempo, vuelve siempre más tarde: sin culpa propia, pagarán la pena los hijos de aquellos, o su más remota descendencia.»[8]

Vemos en la tragedia de Esquilo la idea soloniana del hado gravitando sobre las familias de los criminales; idea que se renueva y se agrava en la visión aterradora del destino destructor de la estirpe del culpable: haciendo corresponder siempre a una culpa originaria el desencadenamiento del demonio vengador.

Y así, de un pecado original, la mística órfica hace nacer la necesidad de la expiación, exigencia que aparece también en Empédocles y cuyas resonancias encontramos más tarde en Platón.

A un pecado, notorio o supuesto, se referían pues en la antigua Grecia todas las creencias y los ritos de las purificaciones, que veían como castigos de culpas o de impiedad, los grandes males que sobrevenían a una colectividad. Y por ello intervenían para prevenir las puniciones divinas de los crímenes cometidos, ya en ocasiones o en formas extraordinarias como Epiménides en Atenas, después de la matanza de los Cilónidas; ya en celebraciones periódicas como los

[8] Solón, fragmento 12, versos 29 y ss.

ritos anuales, en que las víctimas expiatorias (φαρμακοι, al principio hombres y luego animales, especialmente cabras), eran muertas y expulsadas para librar a la comunidad de toda contaminación (*miasma*) con las culpas.

En estas variadas y múltiples formas de la creencia en una conexión necesaria y fatal entre culpa humana y sanción divina, hay siempre una conciencia de la responsabilidad del culpable; precisamente esa conciencia que hemos visto manifestarse en una de sus más antiguas afirmaciones, en el pasaje del libro I de la *Odisea*, citado al principio. Pero, como decíamos más atrás, debe reconocerse también la misma conciencia implícita, necesariamente, allí donde se presenta la más explícita negación de ella misma: como en la justificación de Agamenón frente a los reproches de los Aqueos, en el canto XIX de la *Ilíada*, a que nos hemos referido.

Aquí, más netamente que en otros casos, la acusación y la defensa se encuentran frente a frente; ante el reproche, el acusado niega la responsabilidad del propio acto, atribuyendo a los Dioses la determinación de su propia voluntad. Pero el hecho de que la defensa conteste a una acusación prueba que, frente a la tesis de la irresponsabilidad formulada por el acusado, se encuentra ya afirmada por los otros, la tesis de la responsabilidad del agente.

En nombre de esta responsabilidad, por ejemplo en el canto III, Héctor increpa ásperamente a Alejandro, enrostrándole sus culpas, su vileza, su afeminamiento, de lo que el otro sólo en parte se disculpa pidiendo que no le enrostre los dones de Afrodita, porque los dones de los Dioses no pueden rechazarse:

«Ellos los dan, pero ninguno podría tomarlos por su propia voluntad» (III, 64-66).

Y en el mismo Canto, un concepto muy distinto de responsabilidad inspira las palabras de los viejos troyanos que invocan la partida de Elena como causa de tantas angustias, y las de Príamo que, por el contrario, quiere excusarla, inculpando a su vez a los Dioses (III, 164, 5).

En éste, como en todos los casos análogos, el agente es, según la acusación, autor de sus propios actos y responsable de los mismos así como de sus consecuencias; y, según la defensa, instrumento y

ejecutor de la voluntad irresistible de los Dioses: por lo tanto, irresponsable. Pero el contraste entre las dos posiciones muestra que el concepto de la responsabilidad se ha afirmado ya en la edad a que corresponden las partes menos recientes de los poemas homéricos.

Y no podemos limitarnos a decir, con Pasquali, que se trata solamente de un natural desahogo del alma ofendida o desdeñada, que no tiene escrúpulo en enrostrar al prójimo su culpa. Aun en el desahogo de la pasión que se traduce en reproche o en acusación, afírmase un concepto de imputabilidad y un principio de justicia que obliga al culpable a responder; pero es particularmente significativo ver a veces al mismo culpable, confesarse como tal (el caso de Elena que declara ser impúdica como una perra y cubierta de vergüenza y de ignominia: *Ilíada*, III, 180, 242), y hasta reconocer conformes con la ley suprema de justicia los reproches que se le dirigen.

«Oh! Héctor... —dice por ejemplo Alejandro en el citado Canto III, 60— tú me has acusado de acuerdo con lo que merezco; no en contra". (καταισαν ενεικεσας ουδ ουδ υπερ ατσαν). No recurre aquí, como más adelante el mismo Héctor (en cuyas palabras resurge la misma tesis de irresponsabilidad que vimos en las palabras de Agamenón) a la «mente más poderosa de Zeus que a veces aterra también al valeroso» (XVII, 176, 7); sino que admite haber merecido el duro reproche, conforme y no contrariamente a la ley de lo justo: en otras palabras, se reconoce responsable.

Y de acuerdo con este concepto de responsabilidad, afirmado en la *Ilíada* misma, no tan solo frente a los hombres, sino (y esto es lo que reviste singular importancia) frente a los Dioses, vemos a estos últimos actuar como tutores y vengadores contra los hombres pecadores, en nombre de esa ley por la cual el culpable tiene que pagar la justa pena.

En perfecta antítesis con los conceptos expuestos en la justificación de Agamenón, un pasaje de la *Ilíada*, que había llamado ya la atención a Glotz [9], dice que Zeus desencadena ruinosas tempestades «cuando se enfurece con los hombres que en la Asamblea decretan

[9] *Études sociales et juridiques sur l'antiquité gresque*, 1906, p. 35.

mediante violencia sentencias injustas y no hacen caso de la justicia, sin preocuparse en absoluto del ojo vengador de los Dioses?» (θεῶν οπιν, *Ilíada*. XVI .386 y ss.); y en cambio al sostenedor de la justicia, dice la *Odisea*, (XIX, 110 y ss.) lo cubre, como premio, de toda bendición de abundancia y de felicidad.

Los hombres son aquí, pues, causa y autores de su propio obrar; los Dioses son los jueces vigilantes y vengadores, que distribuyen castigos y premios según la culpa y el mérito. He aquí —ya en la Ilíada aun antes que en la *Odisea* (XIV, 82 y ss.)—, donde este concepto se repite como reproche a los pretendientes de Penélope, despreciadores también ellos del ojo de los Dioses— la tesis netamente opuesta a la de Agamenón. Aún más: se podría notar también que ambas concepciones antitéticas, no están siempre del todo separadas, sino que se presentan en los casos particulares más o menos estrechamente enlazadas, demostrando la todavía incierta oscilación del pensamiento entre las mismas.

Agamenón, que inculpa a los Dioses que lo han enceguecido, de la ofensa inferida a Aquiles, reivindica para sí el mérito de la reparación que está dispuesto a ofrecer; Alejandro, que atribuye a Afrodita parte de lo que Héctor le reprocha, reconoce por otro lado que es culpable.

Por otra parte el Dios que, ora representa y encarna la turbadora pasión que el hombre no sabe dominar, ora es la voz de la razón amonestadora y de la justicia que están por encima y en contra de las pasiones humanas (duplicidad de conceptos religiosos: divinas la locura y la furia, como también divina la ley de justicia) concurre con la antítesis entre la visión del acusador y la del acusado, a oscurecer el concepto de la responsabilidad.

En el mencionado pasaje de la *Odisea*, Libro I, Zeus repudia la explicación demoníaca de la culpa pasional, para afirmar en cambio la responsabilidad humana; pero el concepto negado muestra aún su persistencia cuando aparece afirmado por la buena inspiración (Hermes enviado por Zeus con la misión de aconsejar que no se cumpla el delito) en el acto mismo de ser rechazado por la inspiración criminosa. La idea de la responsabilidad del hombre en sus actos no se presenta, pues, a plena luz; pero, por otra parte, no se la puede suponer

ausente cuando nos encontramos frente a un concepto de hado o de suerte (αισα, μοιρα, μορος) que significa «lo que respecta o atañe a cada uno» e implica, por lo tanto (así como el concepto de Némesis que contiene igualmente la idea de distribución) el discernimiento de los méritos y de las culpas. Estamos en presencia así, del concepto del ojo vengador de los Dioses (οπις θεων) que vigila las acciones de los hombres y distribuye las merecidas sanciones.

En los poemas homéricos —y no tan solo en las partes más recientes— aparece con frecuencia implícito el pensamiento que más tarde Hesíodo dirá explícitamente:

«Es artífice de sus propios males, el hombre que es artífice de los males ajenos; y el consejo malo se torna pésimo para quien lo delibera» (*Obras y días*, 265 y ss.).

Lo que es evidente en los pasajes de la Odisea señalados por Pasquali (I, 32 y ss.), y XIV, 82 y ss.), no lo es menos en el pasaje de la *Ilíada* mencionado (XVI, 386 y sigs); así como Egisto no ha querido preocuparse del hado (μορος) así los hombres que repudian la justicia (también los pretendientes de Penélope, en la *Odisea*, se encuentran entre éstos) no quieren preocuparse del ojo de los Dioses (οπις θεων); pero unos y otros descuentan su propia culpa con la punición divina que les alcanza.

Y aquí me parece que puede iluminársenos el concepto de «contra el hado» (υπερ μορον) que a Pasquali le parece destinado a permanecer quizás para siempre en las tinieblas, por lo anterior y extraño que es a nuestra lógica.

Las expresiones «contra el hado» o «no conforme con el hado de Zeus» (υπερ υορον, υπερ αιοαν, υπερ Διος αισαν, ου κατα μοιραν, παρα μοιραν) que hallamos con frecuencia en Homero (cfr. por ejemplo: *Ilíada*, XX, 30; X XI, 517, III, 59; VI 487; X VII, 321; *Odisea*, IX, 352; XIV, 509) en oposición a «conforme con el hado» o «dentro de los límites del hado»: kat' (*Ilíada*, III,59) y expresiones afines: κατα μοιραν, o bien: εν μοιρη (*Odisea*, IX, 352; *Ilíada*, XIX, 186; *Odisea*, XXII, 54) tienen siempre el significado fundamental de «contrario a lo que respecta o atañe» trátese de un suceso que amenace producirse antes del término fijado, de una palabra inconveniente o injusta, o de un acto contrario a la

ley sagrada y a la justicia. Ahora bien, cuando se trata de la relación entre los actos y quienes los ejecutan, «lo que respecta» a cada uno, o sea su suerte, es esa justa retribución o sanción que el juicio alerta de los Dioses (θεῶν οπις) fija y decreta.

He aquí pues, el destino (μορος) que liga inflexiblemente la punición destructora con las obras malvadas e injustas y el premio de la suerte favorable y feliz con las acciones buenas y justas.

Esto es lo que debe saber el hombre; esto es, en el caso de Egisto, lo que advierten los Dioses directamente. El hombre que no observa esta ley, que rehusa preocuparse del οπις θεῶν, obra contra el decreto divino (υπερυορον) y así, con su insolencia, labra su propia ruina; artífice del propio mal, como repetirá más tarde Hesíodo.

Existe entonces un hado o decreto divino (concatenación ineluctable de acciones y consecuencias) condicional, o sea supeditado al cumplimiento de las acciones humanas; un destino que no excluye la responsabilidad del hombre, a quien le corresponde determinar el curso de aquél, con su acción. El hombre resulta de aquí creador de su propia suerte, frente al hado que es Némesis, o ley de justicia divina.

Este concepto de infrangible concatenación entre el acto y sus consecuencias o su retribución —raíz primera y antecedente del otro concepto más maduro y posterior de las leyes no escritas (αγραφοι νομοι) con que el pensamiento griego ascenderá a la idea de la ley universal— es el concepto alcanzado ya en los tiempos homéricos que se trasmite luego a los tiempos de Hesíodo. Pero como herencia viva de problemas vividos, que están en proceso de elaboración y desarrollo en los poemas homéricos mismos y más aún al pasar de éstos a Hesíodo. No se trata de una simple repetición de tales conceptos, sino de una profundización, que los prepara para una más madura asimilación por parte de la filosofía.

En los pasajes señalados de la *Ilíada* y de la *Odisea*, la responsabilidad que los hombres deben tener, y el juicio y la sanción divina de que deben ocuparse, atañen siempre a aquello de su propia conducta, que resulta evidente y manifiesto para todos.

Aun la *Ilíada* habla solamente de acciones consumadas; de la violencia que da por tierra con la justicia, de las sentencias injustas, de todo lo que no tiene en cuenta la vigilante justicia de los dioses.

El injusto, que se confía a la impunidad sintiéndose, a raíz de su poder, al amparo de las reacciones de los hombres ofendidos, no piensa que, transgrediendo la ley divina, ofende algo que es más poderoso que todos los hombres y que ve y juzga todas las obras que éstos ejecutan.

En la *Odisea*, donde Zeus habla del caso de Egisto (I, 32 y ss.) se realiza un importante progreso: la vigilancia y el juicio de los dioses ya no atañen solamente a las acciones cumplidas, sino también a las actitudes preparatorias, reveladoras de las intenciones del hombre: «Le habíamos advertido —dice Zeus, de Egisto— por medio de Hermes, que no matara al Atrida ni que deseara a su esposa;... pero (Hermes) no persuadió, aunque fue benévolo, la mente de Egisto.»

La admonición precede al cumplimiento de la acción y afecta al primer signo de la intención misma; es una evidente profundización del concepto —afirmado en la *Ilíada*— del castigo infligido por las malas acciones cometidas: también en esto puede verse un testimonio acerca de la edad más reciente de este pasaje de la *Odisea* con respecto al otro afín de la *Ilíada*.

Es un progreso que señala una fase ulterior en el desarrollo de los conceptos de responsabilidad y de sanción [10]; pero aún aparece planteado el problema tan solo para aquello que es evidente y manifiesto en la conducta humana, para aquello que no se oculta a la mirada y al juicio de los demás. El ojo de los dioses está presente allí, donde también el de los hombres ve; advierte que es vano confiar en el poder para lograr la impunidad, puesto que ahí donde los hombres pueden, a lo sumo, vituperar con la palabra o aun únicamente con el pensamiento, los Dioses decretan el castigo y arman, para su cumplimiento, la furia de los elementos naturales o el brazo de otros hombres.

Debemos reconocer, pues, una nueva preocupación ligada a una fase ulterior correspondiente, cuando aparece en Hesíodo el problema de las acciones y de las intenciones que quieren ocultarse para eludir la sanción humana.

[10] Acerca de un importante paralelo entre los poemas homéricos y las leyes áticas sobre este aspecto, llama cortésmente mi atención Pasquali: la ley ática primitiva castiga solamente la acción cometida (por ejemplo: el crimen); más tarde tiene en cuenta también la intención (cfr. Maschke, *Willenslehre in griechischen Recht*).

Es —podríamos decir— el problema del anillo de Giges (el pastor de Lidia que según cuenta la leyenda podía, gracias a su anillo mágico, hacerse invisible y ser así el autor de las acciones que quisiere, aun de las criminales, absolutamente ignorado por los demás); problema que se presenta para Hesíodo en relación con todo el género humano: ahondamiento y amplificación de la concepción homérica del problema de la justicia, que tienen que vincularse no tan solo con un mayor grado de madurez de la reflexión, sino también con el cambio y la amplificación del objeto de la misma, en consonancia con una variación de las condiciones histórico sociales.

La justicia de los tiempos homéricos (como lo han observado ya Hirzel y Max Wundt, y para no nombrar otros, Bill y Jaeger [11]) es virtud aristocrática, que concierne al fuerte en sus relaciones con el débil. Virtud de los héroes, para quienes, como dice Ulises en la *Odisea* (XIV, 214 ss.) son nobles los actos de guerra y de aventura, no «el trabajo... no la actividad doméstica, la cual cría, aseados, a los niños».

En aquel canto de la *Odisea* en que el trabajo y la actividad útil para la familia, se presentan como virtudes contrapuestas a las virtudes guerreras, se ve, como bien observa Pasquali, una primera afirmación frente a la moral guerrera y heroica, de otra moral nítidamente distinta, doméstica y económica: primer paso hacia el vuelco que tiene lugar más tarde en Hesíodo, donde hay una substitución (no más una simple contraposición) del apacible y benigno ideal campesino al ideal aventurero del héroe.

Pero este tránsito, que señala el advenimiento de nuevas clases en el escenario de la historia, entraña otras consecuencias también en lo que concierne al problema de la justicia y de la responsabilidad: problema, no ya restringido a la clase aristocrática de los poderosos, sino extendido a tomados los hombres en general [12].

[11] Cfr. Hirzel, Themis, *Dike u. Verwandtes*, 1907, «(P. 170-2; M. Wundt, *op. cit.*, I; A. Bill *La morale et la loí dans la philosophie antique*, 1928, pág. 1; W. Jaeger, *Paideia*, I, 1934.

[12] También Pettazzoni, *La relig. nella Grecia antica*, 1921, p. 53-54, ve en Hesíodo, al representante de una clase de trabajadores empobrecidos y vejados, la expresión de una humanidad común a todos los humildes.

Ahora bien, el poderoso, confiado en su fuerza, es abiertamente insolente, como lo declara Zeus en la *Odisea*; no le preocupa la sanción con que pueda alcanzarlo la ley humana, ni siente siquiera la necesidad de ocultarse. Pero el hombre común siente vivamente esa preocupación y a ella conforma y limita por lo tanto su concepto de responsabilidad, elaborado con el temor de las consecuencias perjudiciales que puedan acarrear sus propias acciones. Es por ello que, cuando se encuentra en conflicto con la ley de la justicia, trata de ocultarse para esquivar la sanción.

Se presenta entonces el problema del anillo de Giges: y se presenta extendido a la multitud de los hombres comunes; de allí pues, la preocupación viva que descubrimos en Hesíodo, para desbaratar las esperanzas de impunidad que abrigan los malvados, y para hacer sentir con todo su peso el dominio de la justicia y de la responsabilidad; he aquí a los treinta mil custodios inmortales de los hombres, que Zeus envía en gira por toda la tierra vestidos de niebla, para observar la conducta de los mortales (*Obras y días*, Vers. 252) .

Hesíodo utiliza las creencias del animismo y del demonismo primitivo, persistentes y más que nunca vivas en la población de los trabajadores del campo, a los que él mismo pertenece, y modificando por otra parte, la función de los espíritus invisibles que se supone pueblan la atmósfera: no ya llamados a apoderarse de los hombres para dominarlos en su obrar (en cuyo caso hubieran resultado irresponsables) sino solamente para vigilar las acciones (responsables), a fin de llevar noticias a la divinidad castigadora.

De este modo, lo que puede ocultarse a espectadores y jueces visibles no escapa ni se oculta a la invisible omnipresencia y omnividencia de los espectadores y jueces divinos: así, la Justicia, hija de Zeus, al tomar asiento junto a su padre, puede también referirle «los injustos propósitos» de los hombres (259); así «el mal consejo resulta pésimo para quien lo delibera. El ojo de Zeus, que todo lo ve y de todo se percata, se detiene cuando le place también en estas cosas» (266 y ss.).

La órbita del juicio y de la sanción divina se extiende sin más límites a todas las acciones e intenciones, visibles u ocultas, de los hombres: éstos deben sentirse en todo y siempre, bajo una vigilancia

a la que nada escapa, y tener por este camino plena conciencia de la propia responsabilidad moral. El juicio y la sanción proceden aún del exterior; estamos, sin duda, en la fase de la heteronomía; pero el campo de la responsabilidad se ha hecho ahora tan vasto cuanto es necesario, para que en su universal extensión pueda desarrollarse el concepto de la conciencia moral, como juez interior de todo acto o propósito (sea visible u oculto para los demás), que aplica a todos la propia sanción interior.

Este tránsito del juicio y de la sanción a la interioridad del hombre, se cumple también merced a la intervención de nuevas corrientes religiosas, a través de una elaboración que, sobre el terreno aun de las concepciones teológicas, prepara la posterior afirmación autónoma de la conciencia ética. La transformación del juicio moral de exterior en interior, se va preparando a través de una modificación del concepto de la sanción divina: los Dioses no castigan ya materialmente al culpable mediante otros agentes exteriores a él (elementos naturales o personas ofendidas cuya acción se desencadena por decreto divino); el castigo lo ejecutan por medio de una sanción que en su misma persistente materialidad tiene un valor y una función moral e interior —preludio y preparación para una sanción de carácter esencialmente espiritual— o sea por medio de su mismo obrar futuro, cuya fatalidad ya decretada ha de grabar en su alma la marca de una pena más profunda.

Por el lazo de dependencia entre las acciones futuras y las ya cumplidas, por el desenvolvimiento ineluctable —desde el primer eslabón de una culpa— de toda una cadena de culpas que el mismo sujeto se encontrará condenado a cometer, la acción delictuosa en el acto mismo que ofende a otras personas, hiere simultáneamente al reo en lo que tiene de más íntimo: su alma y su destino futuro.

Así, el concepto de responsabilidad que, como he dicho antes, nace de la visión o del temor de las consecuencias y repercusiones del propio obrar, abarca aquí toda una órbita que ni Homero, ni Hesíodo, ni el mismo Solón, habían contemplado: la órbita de las relaciones íntimas del sujeto operante consigo mismo. El sentimiento que se despierta en el sujeto, de una condena por su propia culpa, culpa a la cual lo liga el pecado que ha cometido, lo sume en ese profundo

estado de agitación y turbación, de pena ansiosa y de desconcierto espiritual, que más tarde presentará Platón como la verdadera y esencial sanción aplicada a la injusticia, como la infelicidad característica a la cual el típico y máximo representante de la injusticia, el tirano, es siempre condenado.

Justamente en Platón, vinculado estrechamente a concepciones órfico-pitagóricas, se muestra en forma evidente la dependencia que existe entre la visión ética y las precedentes elaboraciones religiosas. Pero, en la formación del más profundo concepto moral de responsabilidad y conciencia ética, confluyen otras corrientes al lado del orfismo, como se advierte en las tragedias esquilianas, en cuyo concepto del destino destructor (ολεθριος μορος) yo no veo solamente (como lo ve, sin embargo con toda justeza, Pasquali) la prueba de un oscurecimiento del concepto de responsabilidad moral (sumergido también, al igual que toda la primitiva y luminosa civilización jónica, en la ola del predominio material y espiritual alcanzado por los reinos asiáticos) que hace necesario un nuevo descubrimiento de ese concepto por parte del mismo Esquilo, en el seno de aquella sociedad continental de los siglos VI y V, iniciadora de un nuevo ciclo histórico.

A mí me parece que hay que reconocer también [13] que se presentan nuevos problemas: el despertar, en una de sus primitivas formas (religiosas del concepto de que la culpa no significa solamente la certeza o el amor de un castigo procedente del exterior, sino también la condena a una subversión y perturbación interiores). Condena puramente íntima, que exige una redención interior, es decir una resistencia activa de la voluntad, un esfuerzo constante para purificarse y liberarse de la tremenda maldición consecuente al pecado original. Así el primero, aun embrionario y oscuro concepto de una responsabilidad frente a sí mismo, que debe adquirir la prioridad y el predominio sobre la responsabilidad frente a los otros, se presenta

[13] Digo «también» entendiendo no desconocer en absoluto, la justísima observación de Pasquali. Pero, en el tránsito que opera un país de un grado de civilización a otro, motivado por la llegada de nuevas oleadas de pueblos y de influjos, ocurre siempre que las pérdidas van acompañadas de adquisiciones nuevas, y que el cambio, que bajo determinados aspectos resulta un innegable retraso, significa en otros aspectos un progreso.

en diversas formas aunque no exentas de elementos comunes o afines, en el orfismo y en las corrientes religiosas de las cuales Esquilo es una cabal expresión [14].

En Esquilo predomina el concepto de la solidaridad familiar, examinado en el antiguo pensamiento griego por Glotz [15]: el delito del padre se convierte en un implacable genio vengador (αλαστωρ) que constriñe a toda la descendencia al delito.

El sujeto, en quien la culpa engendra la culpa, no es (como más adelante en Platón) el individuo, sino la familia: el primer eslabón, que en el orfismo es el pecado original de los Titanes trasmitido a toda la descendencia humana [16] es, en las corrientes que representa Esquilo, «la acción impía» (δυσσεβες εργον) de los progenitores, que «genera detrás de sí en su estirpe, otras acciones similares» (*Agamenón*, 759 y ss.). Y puesto que este concepto de predestinación y de hado se liga con el de una voluntad divina dominadora, fácilmente se cae de nuevo en la antigua idea de Homero, acaso nunca borrada por completo de la conciencia común, hasta de los siglos sucesivos (no sería difícil encontrar sus trazas aun en nuestros días) [17] de que el hombre sea en todo y para todo, instrumento de la voluntad divina, única verdadera causa y verdadero autor de todas las cosas: Ζευς παναι τιοςανεργετης (*Agamenón*, 1485); de manera que también la culpa primera, origen de la destrucción de la familia, pueda no ser más que la ejecución de un decreto divino. «¿A cuáles acciones pueden dar cumplimiento los hombres sin la intervención de Zeus?»

[14] En el cual, por lo demás, no faltan tampoco reflejos del orfismo, como por ej. en el frag. 70 (ed. Nauck).

[15] *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Gréce*, 1904. Cfr. también Rohde, *Psyche*, Cap. XIII § 4.

[16] Cfr. Rohde, *Psyche*, Cap. X; Kern, *Orpheus*, Berlín, 1920, (y *Orphicorum fragmenta*, 1922); Pettazzoni, *op. cit.*, Cap. V. Sobre estos conceptos de pecado y de expiación y sobre su nexo recíproco, cfr. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, Cap. II («Vortheoret, Metaph»); Mondolfo, *Nota sulla filos. presocratica*, § 4 («La formazione dei concetti sistematici sul terreno della riflessione morale»); en Zeller, *La filos. dei greci*, vol. II.

[17] Por lo demás, basta recordar para documentar la gravedad del problema de la predestinación también en el cristianismo, a San Agustín, el calvinismo y el jansenismo.

Un fragmento de la tragedia *Níobe* más bien acentúa la idea de la irresistibilidad de la culpa originaria, remitiendo explícitamente a un influjo divino o demoníaco, también ese primer eslabón de toda la trágica cadena: «el Dios engendra la culpa en los mortales, cuando quiere la destrucción total de una familia». Así la responsabilidad humana, que aparecía afirmada en la concepción de un genio vengador de la culpa, tiende a anularse en la derivación que toma el crimen originario, de un influjo demoníaco.

Pero, como en el orfismo la esperanza de redención del alma de su pecado original (σωτηριατη ψυχης) no se debilita nunca, sino que a través de la idea de las purificaciones e iniciaciones, puramente rituales, según la cual la liberación se debe a la gracia de los Dioses liberadores (λυσιοι) [18] se va erigiendo luego con los filósofos en la idea de una liberación interior del pecado a fuerza de voluntad y de conducta purificadora; así también en la visión esquiliana no falta el rayo de una esperanza en la revocabilidad de la condena. Y esta esperanza va confiada ya, como bien observa Pasquali respecto de un pasaje de *Siete contra Tebas*, a la resistencia que el hombre sepa oponer al impulso y a la tentación. A esa resistencia al impulso sanguinario, el Coro incita reiteradamente a Eteocles: «reprime el despertar del triste impulso» (687); «pero tú no seas impulsivo» (698); y a la ansiosa pregunta que él le formula: cómo ablandar al destino destructor, el Coro responde renovando aún su incitación a la resistencia: «ya que el demonio cambiando el curso de su voluntad, en el correr de muy largo tiempo podría quizás espirar con soplo más plácido» (705 y ss.).

Concepto religioso que representa la primera forma y raíz de la reflexión moral, expresada después por el sofista Antifontes de Atenas, aun en abono de la incitación a frenar la inmediatez del impulso maléfico: «en la dilación, el tiempo interpuesto aleja, con frecuencia, a la mente de la intención: lo cual ya no es posible una vez consumando el hecho; en cambio puede sí acontecer en la dilación» (frag. 58, Diels).

El demonio, entonces, personificación del impulso criminal, alimentado por la tradición familiar de la culpa, constituye para

[18] Cfr. Rohde, *loc. cit.*

Esquilo un discriminante, siendo como cómplice (συλληπτωρ) o también (como en el fragmento de *Níobe*), el primer inspirador. Pero aun si su acción se encuadra en el marco de universal dependencia de todo cuanto acontece, de la omnipotencia divina causa de todo (παναιτιος),ella no excusa por completo al sujeto agente, no lo hace completamente inocente (αναιτιος), porque la falta de resistencia de su voluntad es también una causa y una fuente de responsabilidad [19].

De manera que, si bien la responsabilidad humana aparece en Esquilo menos vigorosa y netamente afirmada que en Hesíodo y que en el mismo Homero, no hay duda que el desplazamiento del ángulo visual que aparece testimoniado en sus tragedias, representa un progreso y un ahondamiento. Bajo la forma aun mítica característica también del orfismo, se pasa aquí a un primer concepto de responsabilidad interior del sujeto hacia sí mismo porque en el sujeto mismo (familia, en la concepción religiosa expuesta por Esquilo; humanidad y luego individuo, en la otra concepción que, del orfismo, desemboca en la doctrina platónica) se verifica el cumplimiento de la sanción. También el juicio moral se apresta a hacerse interior: el concepto de la conciencia ética a través de un largo y fatigoso proceso de elaboración llega por fin a constituirse afirmándose en el terreno propio de la interioridad y con su propio carácter de espectador atento y juez interior.

La elaboración de este concepto se cumple especialmente a través del pitagorismo, partiendo de los ritos que constituían las reglas religiosamente observadas de la llamada vida pitagórica. Particular importancia, tenían, entre estas reglas los ritos para la purificación de todas las contaminaciones y en especial modo de las pasiones: ritos que representaban en sus orígenes —como ha demostrado Boyancé en un docto estudio [20]— nada más que una lucha contra las potencias

[19] Cfr. *Agamenón*, 1497-1508. Ronde (*Psyche*, cap XII, 4) aproxima con razón a este concepto esquiliano de la corresponsabilidad del hombre, no ajena sino concurrente con el hado, el posterior concepto estoico del asentimiento que, aun dada la ineluctabilidad del hado, viene a constituir la responsabilidad del sujeto agente. El reconocimiento de tal responsabilidad en el mencionado pasaje de *Agamenón* está acentuado por Pasquali, un poco más de lo que es en las intenciones de Esquilo.

[20] Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, París, 1937.

demoníacas. Volvemos así a encontrar esas creencias que hemos hallado ya en Homero, ligadas al nacimiento del problema y de la conciencia de la responsabilidad humana.

Entre las otras purificaciones pitagóricas, se nos manifiestan como importantes las dos que se observaban sistemáticamente por la mañana, en el acto de levantarse, y por la noche, antes de acostarse. La purificación matinal quería librar al adepto a esa vida, de las perturbaciones provocadas por los sueños nocturnos que eran explicados por la intervención de espíritus o demonios, es decir, como una contaminación demoníaca; la purificación de la noche tenía por finalidad liberar el alma de las perturbaciones del día y del peligro de sueños turbadores y contaminadores. Esta doble purificación tenía como medio de actuación (que se convertirá luego en finalidad esencial) por la mañana: determinar un programa para la jornada; por la noche: un examen de conciencia. La determinación y afirmación de un programa se vinculaba probablemente a creencias mágicas; o sea a la fe en el poder de la palabra que en los ritos mágicos es adoptada como medio y principio de ejecución de todo lo que se desea. Y también el examen de conciencia representa quizás en sus orígenes un rito mágico, en el que la palabra de la confesión debe ejercer su poder liberador y purificador[21].

Pero he aquí como, a través de estos ritos mágicos, se viene formando en los pitagóricos una educación de la conciencia moral, especialmente en el rito nocturno del examen de conciencia que, queriendo ser una suerte de confesión de los pecados (formulada quizás al principio ante el jefe de la escuela, cuya autoridad revestía un eminente carácter religioso) implica para cada uno de sus puntos un acto consciente de condena y de repudio. Así la declaración de cada pecado va acompañada de un sentimiento de vergüenza por haber cometido ese pecado, sentimiento en el cual el pecador se reconoce responsable de su culpa y afirma su voluntad de no volver a incurrir en ella en el futuro.

[21] Sobre el tema de «La Confesión de los Pecados» en los distintos pueblos, consúltese los estudios de R. Pettazzoni, en una serie de volúmenes de su colección de *Storia delle Religoni*, Bolonia, Ed. Zanichelli.

Este sentimiento de vergüenza, no frente a otras personas, sino frente a sí mismo, llega a organizarse con el uso sistemático de la autoconfesión en la formación espiritual de una especie de juez interior, siempre vigilante y presto a pronunciar su sentencia: la conciencia moral. Cuando en el sagrado discurso pitagórico [22] se enseña a todo adepto de esa escuela y de esa vida: «avergüénzate frente a ti mismo, más que frente a los otros», el proceso de formación de la conciencia moral ha llegado ya a su resultado fecundo, y no tiene más que transmitirse a las dos grandes corrientes opuestas que se presentan ligadas con respecto a este punto (y a algunos otros) a la tradición filosófica del pitagorismo: Demócrito por una parte, Sócrates y Platón por la otra.

El examen de sus conciudadanos que Sócrates declaraba en la *Apología* estar realizando constantemente como una misión confiádale por el Dios, era un permanente estímulo y guía para el examen de sí mismos, a que inducía a sus interlocutores. «La vida sin examen es indigna del hombre» decía Sócrates (*Apología*, 37 a); y la aplicación del precepto délfico «conócete a ti mismo», enseñada por él, era un continuo examen de conciencia en el cual el sentimiento de un deber incumplido debía suscitar la interior vergüenza de sí mismo.

«¡Oh! ¿no te avergüences, hombre de bien, —cuenta Sócrates que iba diciendo a todos sus conciudadanos— de ocuparte en multiplicar tus riquezas, y de la fama y de los honores; y de no tener en cambio el menor afán ni preocupación por la sabiduría, por la verdad y por el alma, para hacerla todo lo buena que sea posible?» (*Apología*, 29 y ss).

Resuena aquí el eco de la práctica pitagórica del examen de conciencia y del precepto de avergonzarse ante sí mismo más que ante cualquier otra persona: prueba de la relación que liga a Sócrates con el pitagorismo, testimoniada también por la presencia de pitagóricos de Tebas entre sus discípulos en la que, justamente, ha insistido Burnet [23].

Que el resultado del examen de conciencia sea para cada uno de los discípulos de Sócrates un despertar del sentimiento de la

[22] Véase A. Delatte en *Études sur la litérature pyhagoricienne*, París, 1915.
[23] Burnet, *Greek philosophy*, I; «Thales to Plato», Londres, 1914.

responsabilidad por la propia conducta, aparece con evidencia en la declaración que Platón, en el Banquete pone en boca de Alcibíades, quien dice haber aprendido solamente de Sócrates a avergonzarse de sí mismo (*Banquete*, 216 b).

De donde resulta asimismo la doble naturaleza y función de esta vergüenza que puede llamarse también arrepentimiento, elemento capital de la turbación interior que, según Sócrates y Platón, caracteriza la condición espiritual del culpable; y por otra parte, medio y principio de purificación y liberación del alma. De esta duplicidad que se había ya delineado en el pitagorismo, descienden en Sócrates y Platón dos doctrinas éticas fundamentales: una sostiene que es mejor sufrir la injusticia que cometerla (*Gorgias*, 469 y ss.; *República*, I, 351 y ss) y otra que es mejor expiar la culpa que evitar la pena, porque la expiación es como una liberación de la enfermedad que contamina el alma (*Gorgias*, 472, 480; *Leyes*, 854 y ss.).

Pero no debe extrañarnos encontrar una máxima que coincide perfectamente con la socrático-platónica del *Gorgias* y de la *República*, en la ética del filósofo a quien el simplicismo de los esquemas tradicionales opone, como representante del materialismo a Platón, corifeo del idealismo: Demócrito: «aquel que comete injusticia es más infeliz que quien la recibe» (frag. 45).

También los desarrollos y ampliaciones parciales de este concepto que aparecen en otro fragmento democríteo (el 174) en donde se oponen la serenidad y la satisfacción íntima de lo justo a la zozobra y permanente agitación interior de lo injusto, nos presentan una inspiración perfectamente análoga a la de Sócrates y Platón. «El hombre que cumple siempre de buen grado acciones justas y conformes con las leyes, día y noche se sentirá feliz y seguro y sin afanes; pero quien no tiene en cuenta la justicia y no hace lo que debe hacer, hallará en su propio obrar un motivo de descontento toda vez que reflexione sobre sí mismo y vivirá en el temor y se atormentará.»

La explicación de estas coincidencias y concordancias puede encontrarse en la comunidad de vínculos que ambos filósofos habían tenido con la escuela pitagórica, a la que también Demócrito aparece ligado, a estar a una antigua tradición que

remonta a su contemporáneo Glauco de Regio y a su discípulo Apolodoro de Citio [24].

El vínculo con el pitagorismo puede reconocerse en Demócrito, no sólo en lo que respecta al atomismo y a su interés por ciertos problemas matemáticos como el de lo infinitesimal [25] sino también especialmente por algunas doctrinas éticas.

Tenemos por ejemplo los fragmentos 37 y 4 de Demócrito (tan lejanos del materialismo) que giran sobre el mismo círculo de ideas que aparecía ya en un fragmento de una comedia de Epicarmo, resabio de concepciones órfico-pitagóricas [26]. Dice Demócrito: «el que prefiere bienes del cuerpo escoge los bienes humanos; el que prefiere los del alma escoge aquello que tiene mas precio divino» (frag. 37); y: «los hombres no se hacen felices ni con las dotes físicas ni con las riquezas, sino con la rectitud y con la inteligencia» (frag. 40), es decir con los bienes del alma, más arriba exaltados [27].

Epicarmo, en un fragmento (297 Kaibel, B 45 Diels) parafraseado después casi literalmente por Eurípides (frag. 198 Nauck) había escrito: «A aquel que teniendo una vida inmune de desgracias no se esfuerce en dotar a su alma de bellas y buenas cualidades, yo no lo saludaré jamás con el nombre de beato y diré más bien que termina su vida, custodio de bienes para los demás.» Con lo que Epicarmio y Demócrito afirman a un tiempo que los verdaderos bienes del hombre son los bienes divinos del alma, y que solo éstos pueden proporcionar la felicidad duradera que Epicarmo, haciendo uso de un término característico de la escatología órficopitagórica, identifica con la condición de beato o sea partícipe de la eterna felicidad divina.

No es difícil descubrir aquí una afinidad de conceptos también con Sócrates, que en el pasaje citado de la *Apología* reprocha a sus

[24] Cfr. *Diógenes Laercio*, IX, 38, por derivación de Trasilo. En Diels, Frag. der *Vorsokratiker*, 4º edic. 55; 5º edic. 68. A. 1.

[25] Cfr. Mondolfo. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásicas* ed. Imán, Bs. Aires, 1952, p. III, cap. VI.

[26] Cfr. el ensayo sobre *El origen del ideal filosófico de la vida*. Acerca de los vínculos de Epicarmo con el pitagorismo, véase Rostagni, Il verbo & Pítagora, Turín, 1924; Mondolfo, «Intorno ad Epicarmo», *Civiltà Moderna*, 1938, y Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei greci*, II, Florencia, 1938, p. 635 y ss.

[27] Análogos conceptos en 105 fragmentos 170, 171, 187.

conciudadanos de que se ocupen de las riquezas y de los honores en lugar de la sabiduría, de la verdad y del alma: también Sócrates reproduce la misma contraposición de bienes del alma, verdaderos y divinos, a los materiales y exteriores, falsos y mortales; y considera la inclinación por estos últimos como una culpa que debe engendrar la vergüenza de sí mismo.

Ahora bien: esta vergüenza de sí mismo, que el sagrado discurso pitagórico enseñaba a sentir antes que de cualquier otra persona por la propia culpa, viene a desempeñar una función primordial también en la ética de Demócrito, en cuyos fragmentos encontramos repetidamente expuesto y desarrollado este precepto pitagórico. La vergüenza de sí mismo o la voz de la conciencia, representa para Demócrito la solución del problema que hemos llamado del anillo de Giges: no es más una cuestión de impunidad en la que podrá confiar aquel que logra ocultar ante los otros hombres una acción culpable: puesto que lo que puede ocultar ante los demás no puede ocultarlo a su propia conciencia.

Sin duda que ni siquiera Demócrito excluye para la conciencia común el temor al ojo omnividente de los Dioses al que habían recurrido ya Homero parcialmente y Hesíodo totalmente. «Si uno cree que los Dioses vigilan todo (dice Demócrito) no cometerá malas acciones, ni oculta ni abiertamente» (frag. 112). Pero el punto en que más insiste es el de la conciencia interior, de la vergüenza ante sí mismo.

«Aquel que comete malas acciones debe, por encima de todo, avergonzarse consigo mismo» (frag. 84). «Aunque te encuentres solo no debes decir ni hacer el mal; aprende a avergonzarte de ti mismo mucho más que de los otros» (frag. 244). «No se debe avergonzar uno más frente a la gente que frente a sí mismo ¡y no debe obrarse mal más fácilmente porque nadie haya de saberlo que si lo supieran todos; sino que sobre todo hay que sentir vergüenza ante sí mismo y grabarse esta norma en el alma para no cometer nunca una acción incorrecta» (frag. 264).

Por eso Demócrito declara aún que «es mejor vituperar las faltas propias que las ajenas» (frag. 60); porque, para el perfeccionamiento moral de la conciencia resulta más útil reconocer las propias

culpas que no las culpas del prójimo; pues sólo el arrepentimiento significa una purificación espiritual y el encauzamiento a esa salvación del alma a la cual los pitagóricos dirigían ya todo el esfuerzo de sus reglas de vida. «Arrepentirse por las malas acciones (insiste Demócrito), es la salvación de la vida» (frag. 43) .

Naturalmente que ello exige una conciencia del deber: conciencia que debe traducirse en íntima persuasión y, por lo tanto, en vida y energía activa del espíritu; lo cual induce a Demócrito a considerar el problema de la educación ética, como problema de la formación de un conocimiento y de una convicción íntima del deber, que no puede quedar confiada a las sanciones exteriores de los castigos y de las amenazas. «Cuando se quiere inducir a la virtud, obtendrá mejor resultado aquel que dirige exhortaciones y trata de persuadir con razonamientos que aquel que recurre a la fuerza de la ley y de la constricción. En efecto: uno se siente llevado naturalmente a desahogarse en secreto si es únicamente la ley que lo sustrae al cumplimiento de malas acciones; por el contrario, no es natural en absoluto que quien haya sido inducido mediante la persuasión al reconocimiento del deber, cumpla acciones incorrectas ni abiertamente ni en secreto. Y por ello, uno que obra con corrección, guiado por la inteligencia y el saber, deviene hombre de valor y, al mismo tiempo, de juicio seguro» (frag. 181).

En otras palabras: la formación de la conciencia moral es una educación de la voluntad: el conocimiento del deber ha de convertirse en persuasión, o sea en hábito intrínseco del espíritu, capaz de determinar la conducta con seguridad, sin incertidumbre ni peligro de desviaciones. Lo que importa sobre todo en el carácter moral y en las acciones del hombre, es su voluntad: como, por una parte «odioso es, no quien comete una injusticia, sino quien la comete deliberadamente» (frag. 89), así recíprocamente «no es verdadera bondad el simple hecho de no cometer acciones injustas, sino el no querer siquiera cometerlas» (frag. 62).

Resuena en estas palabras una anticipación en germen de la afirmación de Kant: «de todo cuanto es posible concebir en el mundo y en

general también fuera del mundo, no hay nada que pueda ser considerado incondicionalmente como bueno, a no ser la voluntad buena"[28]. Y como para Kant la voluntad buena es aquella conforme con la ley moral, así para Demócrito es la conciencia viva, vigilante, activa del deber, la que está siempre en acción en cualesquiera circunstancias de la vida, en las adversas no menos que en las favorables.

Y esta indefectible actividad de la conciencia del deber es, para Demócrito, espectáculo digno de la más alta admiración: y, así como Kant considera que la ley moral es en el corazón del hombre fuente de admiración y veneración semejante a la que suscita la contemplación del cielo estrellado sobre nuestras cabezas [29]; así Demócrito había ya observado: «es altamente admirable que un hombre aun en medio de las desventuras, no abandone la idea del deber» (frag. 42).

Pero encontramos en él también otro antecedente de Kant, en un elemento más sustancial o sea, un presentimiento del imperativo categórico, en donde la voz interior de la conciencia moral se manifiesta con un carácter de obligación: tú debes. El fragmento 41 dice: «Abstente de las culpas no por miedo, sino porque se debe.»

Con este precepto se llega a una expresión muy alta de la ley moral: la responsabilidad y la conciencia ética han encontrado ya en el pensamiento antiguo una afirmación digna de admiración tanto más cuando tenemos presente los humildes orígenes que la han preparado y hecho posible.

Se ha operado, pues, un gran tránsito desde las primitivas creencias demoníacas a esta afirmación de la conciencia ética como ley del deber, fundándose especialmente en las prácticas rituales de la vida pitagórica.

Y él haber sabido cumplir este admirable progreso en tan breve lapso es una prueba (entre tantas) de ese impulso vital del pensamiento helénico del cual suelen hablar los historiadores, no sin razón, como del milagro griego.

[29] «Crítica de la razón práctica", p. 205 y ss., de la edición de la *Philosophische Bibliothek.*

[28] «Fundación de la metafísica de las costumbres», p. 10 y ss. de la edición de la *Philosophische Bibliothek.*

La ética de Epicuro y la conciencia moral

La reivindicación de Epicuro, iniciada con el humanismo desde Petrarca hasta Valla[1] y proseguida durante el Renacimiento hasta Bruno y Gassendi, ha sido renovada, en la Edad Moderna, con la discusión crítica, más profundizada de su doctrina y, por otra parte, con el estudio más adecuado de las fuentes útiles para su reconstrucción[2], fuentes a las que han venido agregándose elementos de no poca importancia tales como el descubrimiento de las *Sentencias vaticanas*, debido a Wotke; el de la inscripción de Eoanda, hallada por Holleaux y París, y el serio estudio iniciado sobre los papiros de Herculano[3].

Más recientemente, los dos importantes volúmenes de Bignone *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Florencia, «La Nuova Italia», 1936) han aportado una contribución de fundamental valor para la reconstrucción de la génesis del sistema

[1] Cfr. Saitta, «La rivendicazione di Epicuro nell'umanesimo», en el volumen *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, 1928.

[2] Cfr. *Epicurea*, edic. Usener, Leipzig, 1887; *Epicuro, obras, fragmentos, testimonios*, traducidos por E. Bignone, Bari, 1926; *Epicurus*, por C. Baley, Oxford, 1926; Epicuri, *Ethica*, ed. Diaus, Florencia, 1946.

[3] *Las Sentenze vaticane* fueron publicadas por WOTKE en *Wiener Studien* de 1888; la inscripción de Diógenes de Enoanda, descubierta en 1884, ha aparecido tras varias ediciones, en la mejor, del año 1907 (Teubner, Leipzig) debida a William. Para 105 papiros de Herculano véase especialmente: *Epicuri et epicureorum scripta in herculan. Papyr. Servata*, edic. A. Vogliano, Berolini, Wiedmann, 1928, de la que se anhela la continuación que deberá traernos una edición del περι φυσεως epicúreo.

y especialmente de la ética de Epicuro; y, pocas veces mejor que en este caso, se ha verificado la profunda exactitud de la afirmación aristotélica (*Política*, I, 2, 1252) de que la más justa visión de la realidad se obtiene cuando se miran las cosas en el progreso de su desarrollo, a partir de sus primeros orígenes.

El estudio de la formación de la ética de Epicuro, en efecto, iluminada por Bignone en toda una serie de capítulos de su obra [4], ha servido para demostrar cómo esa ética se ha ido elaborando en gran parte merced a su participación en la importante polémica acerca del hedonismo que, en la forma presentada ya por algunos sofistas (Critias) y por Aristipo y la escuela de Cirene, había sido objeto de una batalla implacable sostenida por Platón y sus discípulos Espeusipo, Xenócrates, Heráclides Póntico, Aristóteles, etcétera. Interviniendo en la polémica en defensa del hedonismo, Epicuro se encontraba, desde luego, en el deber de oponerse a las doctrinas antihedonistas, pero al mismo tiempo, de admitir en favor de estas últimas el valor inherente a sus objeciones y las exigencias espirituales que hacían sentir: de ahí pues el proceso de refinamiento y elevación del hedonismo que prepara Epicuro, conduciéndolo a tales alturas morales que justifican la admiración inclusive hasta de muchos secuaces de la severa escuela estoica entre ellos Marco Aurelio, que toma a Epicuro como ejemplo, y Séneca, que encuentra en las epístolas epicúreas el modelo para sus *Cartas a Lucilo*.

Epicuro rechaza el hedonismo de los disolutos, en el que se fundaban los platónicos para parangonar a Aristipo con Sardanápalo, y afirma en cambio el placer de la sobria razón; declara a la prudencia como bien supremo, y sostiene que no existe placer al margen de una vida prudente, sabia y justa, del mismo modo que no puede existir ésta al margen de aquél: puesto que entrambos son conjuntos y connaturales entre sí. Y defendiendo al placer de las acusaciones de

[4] Cap. IV: «La polemica di Epicuro in difesa dell'edonismo contro le opere perdute di Aristotele e la scuola platonico-peripatetica.» «Il Protréptico di Aristotele e la polémica di Eraclide contro l'edonismo» (vol. I, p. 273360); Cap. V: «Il Protréptico di Aristotele e la polemica di Aristosseno contro l'edonismo» (I, 361-408); Cap. VI y VII: «La formazione dell'etica epicurea attraverso la polemica col primo Aristotele e la scuola platonico aristotélica» (II, p. 3-334); Cap. XII: «L'originalitá della concezione etica epicurea nena storia della vita e della cultura classica» (II, 673-596).

Platón, que le atribuían un carácter de negatividad por estar siempre mezclado con el dolor, y de ilimitación por tener siempre la posibilidad de aumento o disminución y por ser además insaciable, Epicuro señalaba que el placer tiene su límite supremo en la total supresión del dolor (*aponía*) la cual lo hace perfecto en el momento de su existencia pura, confiriéndole así la plenitud de lo infinito, que hace que ese instante adquiera un valor igual a cualquier duración. Pero este placer de la *aponía* y de la *ataraxia* (imperturbabilidad) que Epicuro, con el ejemplo de su propia vida, demostraba perfectamente alcanzable aun en medio de los más atroces dolores de las enfermedades, no era ya el *placer en movimiento* de los cirenaicos, blanco especialmente de las críticas platónicas, sino más bien ese sosegado placer en reposo (*catastemático*) que el sabio puede siempre renovar en sí mismo, en esa interioridad cuyo dominio ejerce por completo, substrayéndose de la servidumbre a las condiciones exteriores. Esto se obtiene con la discriminación de los deseos (que Epicuro recoge de Platón y de Aristóteles) y con la alegría espiritual del recuerdo de los bienes gozados, que el sabio sabe renovar también en medio de los dolores físicos y con la contemplación de las verdades inmortales que (como lo había ya dicho Aristóteles) hace al hombre semejante a un Dios, puesto que al vivir rodeado de bienes inmortales su vida deja ya de asemejarse a la de un mortal.

Esta espiritualización del placer, que se desarrolla en Epicuro debido al influjo de la polémica platónico-aristotélica, en su esfuerzo por oponerle una doctrina capaz de enfrentarse con la adversaria, no excluye —cierto es— que el ardor de la discusión lo haya quizás llevado a veces a afirmaciones unilaterales, exclusivas, exageradas, aprovechadas de inmediato por el adversario para presentar bajo una falsa faz su pensamiento. Pero un examen imparcial demuestra que a cada una de esas exageraciones corresponderá más de una vez, a modo de contrapeso, en distintos pasajes de Epicuro, una exageración contraria originada y explicada por las diferentes situaciones polémicas, y a veces también una expresión más equilibrada y serena, de miras más complejas, que

vienen a conciliar las opuestas unilateralidades y a reconocer el valor de las objeciones adversarias.

De manera que, en lo que respecta a la comprensión y valoración del hedonismo de Epicuro, se han hecho definitivamente insostenibles (gracias a las doctas indagaciones de Bignone) los equívocos así como los juicios injustos y malévolos que, desde los enemigos contemporáneos de su vida, habían vuelto a esgrimir Cicerón, Plutarco, Ateneo y todos los demás creadores y sostenedores de esa tradición hostil que durante siglos acompañó el nombre del filósofo de Samos. Sin embargo, la demostración de Bignone habría podido aun confirmarse y consolidarse en una más completa reconstrucción del proceso de formación de la filosofía de Epicuro, que no se ha operado solamente a través de la polémica (por cierto importantísima) con los platónicos aristotélicos, sino también por la asimilación de algunos elementos del gran atomista, predecesor suyo: Demócrito.

Para detenernos momentáneamente tan sólo en la cuestión del hedonismo, también Demócrito se encontraba en los antípodas del placer en movimiento de los cirenaicos; y había considerado ya como felicidad, la serenidad espiritual (ευθυμια) y la ausencia de perturbaciones y temores (αθαμβια).

«Óptima cosa es para el hombre pasar la vida conservando, todo lo posible, la tranquilidad del alma, y afligiéndose cuan poco como se pueda. Y así se podría vivir, si no se invirtiese el placer en cosas pasajeras y mortales» (frag. 189). «La medida en los goces y la moderación general en la vida, procuran la tranquilidad del alma. . . Y si tú, en efecto te atuvieres a este modo de considerar las cosas, vivirás con el alma verdaderamente tranquila y rechazarás de ti mismo durante la vida, no pocas inspiradoras funestas como la envidia, la ambición y la malevolencia» (frag. 191).

Moderación en los deseos [5] y placer no por las cosas pasajeras

[5] Sobre este punto puede traerse toda una serie de fragmentos democríteos, que expresan la exigencia de la templanza (frag. 210, 211) y del dominio por encima de los deseos (frag. 70, 214, 236); condenan la codicia que con su insaciabilidad constituye la verdadera miseria, mientras la moderación, que elimina las necesidades, constituye la verdadera riqueza (frag. 19, 198, 219, 224, 233, 235, 283, 284); manifiestan desprecio contra los que se entregan al placer y la lujuria, no menos fuerte del que se expresa luego en el *Protréptico* de

(bienes materiales) sino por las imperecederas (espirituales): he aquí un antecedente claro de la espiritualización del hedonismo llevada a cabo luego por Epicuro. Otros fragmentos de Demócrito pueden ser documentos aun más explícitos: «Los hombres no se hacen felices ni por los dones físicos ni por las riquezas, sino por la rectitud y la inteligencia» (frag. 40); «El que prefiere los bienes del alma elige lo que más se asemeja a lo divino, el que prefiere los bienes del cuerpo elige bienes humanos» (frag. 37). Al abstenerse de los placeres corporales «la razón se vuelca totalmente al interior y se arraiga en sí misma y, según el precepto de Demócrito, se acostumbra a buscar los goces tan solo en sí misma» (fragmento 146).

La inspiración de Demócrito ha contribuido pues, en forma evidente, a la transfiguración del hedonismo que se presenta con Epicuro y debe ser tomada en cuenta para su comprensión más completa y segura.

Sin embargo, aun reconocida por este camino la austeridad de la moral epicúrea y su derecho a ser llamada un eudemonismo más que un hedonismo, no se habrían eliminado aún del todo las viejas acusaciones.

Entre los caracteres y elementos que, según Bignone, constituyen la originalidad de la ética epicúrea —el sentimiento de la vida íntima y el de la simpatía humana— el primero, con su orientación hacia la interioridad espiritual y el valor atribuido al recuerdo, podría también pertenecer a una moral egoística; y solamente el otro, o sea la *mira conspiratio amoris*, que Cicerón reconocía en los epicúreos, puede ofrecernos una decisiva superación de las barreras del egoísmo.

También entre los modernos y entre los mismos historiadores que han reconocido una profunda diferencia entre la ética epicúrea y la doctrina hedonista declarando a la primera bien digna de ser definida

---

Aristóteles contra Sardanápalo (frag. 90 Rose-16 Walzar) parangonándolos con «cerdos que se debaten en el estiércol» (frag. 147); y se inclinan para la selección de las verdaderas necesidades, al criterio que también Epicuro vuelve a tomar luego, de la naturaleza, que exige sólo pocas cosas, fáciles de obtener, contraponiéndola a la falacia de la mente, creadora de necesidades artificiosas (frag. 223).

como una moral austera, los que no han tenido suficientemente en cuenta esa admirable armonía de amor reinante entre los epicúreos o la han considerado más como una realización de su vida que como un elemento esencial intrínseco de la doctrina, no han vacilado en repetir contra ésta, la acusación de egoísmo.

«*Le plus gravé défaut de ce système*—escribe por ejemplo Joyau—*le reproche auquel ir ne peut échapper, c'est l'égoisme... Le sage ne se préoccupe que des moyens d'assurer son propre bonheur*»; en las relaciones con los otros hombres él decide la acción o la abstención solo en vista de la ventaja que le pueden reportar; los delitos mismos resultan para su individualismo, como nos atestigua Séneca (*Epístolas*, XCII, 15) «vitanda quia atará metes non possit» y no por su intrínseca condenabilidad [6].

En realidad, no parece que en tal valoración se haya captado plenamente el verdadero espíritu de la ética epicúrea. La cual ya por el reconocimiento del placer espiritual y de su valor, estaba impulsada a la superación de las barreras del egoísmo: puesto que el placer espiritual, no sólo —gracias a la mayor seguridad de su propia conservación— hace superior al viejo sobre el joven (aquél siempre más rico de experiencia y de sabiduría que éste), en felicidad (*Sentencias vaticanas*, 17), sino que confiere además, al sabio, frente a las necesidades, la virtud de «saber dar más que recibir; tan grande es el tesoro de capacidad de bastarse a sí mismo que ha encontrado» (*Sentencias vaticanas*, 44).

Afirmación que no lleva solamente implícito el pensamiento, expuesto más tarde en forma explícita por los místicos [7], de que el bien espiritual, a diferencia del material, no se pierde cuando es generosamente repartido sino, por el contrario, se acrecienta con la más amplia comunidad del goce; como la luz de una antorcha que enciende otras a su derredor, sino que también encierra el concepto (que Plutarco mismo hubo de reconocer en algún pasaje de los epicúreos) de que «es más agradable hacer el bien que recibirlo» [8].

[6] Joyau, *Epicure*, París, Alcan, p. 190 y ss.
[7] Véase especialmente Numenio, en Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 18.
[8] Cfr. *Non posse suaviter vivi secund.* Epicur., XV 4.

La búsqueda de lo útil será para Epicuro, por lo tanto, «principio y raíz» de la voluntad benéfica, como el placer corpóreo es principio y raíz del bien ; pero la raíz que debajo de la tierra chupa ávidamente el alimento necesario, no es el árbol que se yergue sobre el suelo con su frondoso ramaje brindando para quienes los necesitan los frutos y las flores que lo adornan. Y Epicuro, análogamente, al reconocer el valor preeminente del bien espiritual, afirma también que para el sabio es más alta la satisfacción de la acción benéfica y altruista. A la pregunta que formula Epicteto en las *Disertaciones*: si el sabio no debe preocuparse de otra cosa que de su felicidad, qué le interesa la de los otros y por qué Epicuro se ha esforzado tanto en escribir? discutir, enseñar?—la respuesta del epicureísmo será por lo tanto ésta: Que la felicidad del sabio encuentra en el egoísmo una limitación, que es, inevitablemente, negación; en cambio, en el altruismo encuentra la afirmación de su plenitud y elevación.

Un tránsito similar del egoísmo al altruismo, es sostenido por Epicuro especialmente para la amistad la cual, dice, ha tenido, sin embargo, su origen (αρχην) en la utilidad, pero en todo caso (pasa) tiene un valor por si misma (δι εαυτηναιρετη) (*Sentencias vaticanas*, 23). Merced a ese valor intrínseco que le es reconocido, la disposición espiritual que revele cada uno y la actitud que adopte con respecto a la amistad, son para Epicuro la piedra de toque del valor moral de los individuos: «no deben ser apreciados los que son demasiado fáciles para la amistad como tampoco los que son muy reacios; porque por amor a la amistad hay que saber también afrontar el peligro» (*Sentencias vaticanas*, 28). Y es el sabio quien está dispuesto a afrontar el peligro por amor al amigo: «el sabio dará su vida, si es necesario, por el amigo» (*Diógenes Laercio*, X, 121) ; porque realmente ama al amigo no menos que a sí mismo: «el sabio si es sometido al tormento, no sufre más que (si es sometido) el amigo . . . y toda su vida sería conmovida y trastornada por una infidelidad (a la amistad)» (*Sentencias vaticanas*, 56-57).

El egoísmo, en esta teoría de la amistad, está evidentemente superado; del mismo modo que en la teoría del bien, está superado todo grosero hedonismo materialista. Pero como en tal teoría del bien

Epicuro no reniega, en nombre del placer espiritual, de ese placer corpóreo que sitúa en la raíz de la felicidad, sino que, al tiempo que lo reafirma lo ilumina de espiritualidad al incluir en él también el gozo estético de los cantos y de las formas bellas (frag. 67 en Usener; 10 en Bignone y en Bailey); así en la doctrina de la amistad, él no entiende en absoluto, en nombre de la consagración desinteresada o del espíritu de sacrificio y de abnegación, renegar de esa posibilidad y esperanza de beneficios que ha situado en las raíces mismas de la amistad. Cortar las raíces sería condenar a muerte al árbol, del mismo modo que sofocar todo desarrollo hacia lo alto para limitar la vida tan solo a las raíces, sería sacrificar la vitalidad misma de aquellas, vitalidad que es la potencia productora del desarrollo arbóreo.

Con sereno equilibrio Epicuro afirma «que no es amigo ni quien busca por todas partes la utilidad, ni quien nunca quiera unirla (con la amistad); ya que el primero trafica con un cambio de beneficios, mientras el segundo sacrifica toda buena esperanza para el porvenir» (*Sentencias vaticanas,* 39). Ahora bien: la serenidad del espíritu, que es el mayor de los bienes del hombre, requiere confianza en el porvenir; y la amistad puede contribuir con eficacia. «No son los servicios de nuestros amigos lo que necesitamos tanto, sino la confianza en esos servicios» (*Sentencias Vaticanas*, 34). Así el concepto de lo útil, en el mismo acto en que es afirmado se encuentra aquí elevado de la esfera material a la espiritual; lo esencial no es el apoyo que nos preste efectivamente el amigo en nuestras necesidades presentes: sino que es esa serena seguridad que nos infunde su afecto, de una solidaridad pronta y fiel, que nos conforta y anima en la vida, precaviéndonos de toda posibilidad de aislamiento y de desaliento. Un soplo de humanidad respira en esta teoría de la amistad: la necesidad que el yo tiene del otro es sobre todo necesidad de apoyo moral y de solidaridad; y por eso mismo se convierte en reciprocidad y presteza para el sacrificio por el amigo.

Sin embargo, en su teoría de la amistad Epicuro toma aún en cuenta las manifestaciones visibles del alma individual, que justamente en tanto son visibles son objeto de la observación y valoración de los demás. Y la preocupación (todavía egoística en sus

motivos aunque no en sus resultados) de estos conocimientos y juicios de los demás, podría sospecharse que contribuye fuertemente a determinar en la teoría epicúrea de la amistad, la exigencia de la superación del egoísmo[9]. La piedra de toque para el reconocimiento del verdadero carácter de la moral epicúrea —de puro y simple utilitarismo, o bien de superación de la esfera del interés— puede ser mejor dada por la consideración del caso hipotético en que la conducta del individuo permanezca oculta a toda observación del prójimo y tenga por lo tanto que encontrar la valoración y sanción propias no en el juicio y en la reacción de los demás, sino en lo interior de la misma conciencia individual. Precisamente este caso es el que vemos propuesto por Epicuro en su teoría de la justicia.

Que también la justicia tiene, para Epicuro, su origen en lo útil, es evidente: según Epicuro la justicia no existe por sí, sino que nace solo del pacto que establece entre los hombres el compromiso recíproco de no ocasionarse ni sufrir daños (cfr. *Sentencias principales*, 31, 32, 33); y de la variabilidad de las condiciones útiles según los lugares, tiempos o circunstancias, nace también la variabilidad del contenido de las normas prescriptas como justas (cfr. *Sentencias principales*, 36, 37, 38). Ahora, si para Epicuro el origen significara también la realidad plena de los hechos espirituales y de las exigencias morales, si el principio y la raíz (αρχηχαι ριξα) fuera el árbol entero, entonces lo útil — de donde nace la justicia—, tendría que ser siempre la única norma de la conducta individual. Verdad es que podría también decirse que «lo útil en las necesidades de la recíproca convivencia» de que habla Epicuro en las máximas señaladas (36, 37, 38) no puede ser la egoística ventaja del individuo en particular, sino solamente el bien común del grupo social al cual pertenecen los individuos. De modo que, aun permaneciendo en los límites del utilitarismo, se sobrepasaría la esfera del egoísmo en la subordinación de los individuos a una exigencia de orden general superior a todos ellos.

[9] «Neque pero ipsam amicitiam tueri (possumus) nisi aeque amicos et nosmet ipsos diligamus» (Cicerón, *De finib*, I, XX, 67): no podemos guardar la misma amistad si no amamos a los amigos en la misma medida que a nosotros mismos.

Sin embargo, aun reconocida la ley en Epicuro como afirmación de una exigencia colectiva, la observación de la misma por parte del individuo podría quedar informada por un motivo puramente egoísta: el interés individual de evitar las sanciones que se ciernen sobre los trasgresores de la ley común. Y es aquí precisamente donde, para juzgar si tal es el carácter de la doctrina epicúrea, encontramos la piedra de toque en aquel problema que podemos llamar, según el relato que hace Platón en la *República* (Libro II) [10], del anillo de Giges: quien pudiera obrar sin ser visto por nadie, ¿debería renunciar a un crimen si le fuera útil? La respuesta de Platón es clara: es necesario alejar la injusticia no tanto por el peligro de las reacciones ajenas y sanciones que pueda suscitar, cuanto porque, aun oculta a todos los demás, está presente y activa en la conciencia de quien la comete: y por sí misma, es subversión de la propia alma, trastorno infelicidad.

La respuesta de Epicuro no es muy distinta de la de Platón: «El hombre justo es más sereno que cualquier otro, el injusto lleva siempre consigo la mayor turbación» (*Sentencias principales*, 17); «el fruto más grande de la justicia es la serenidad espiritual» (frag. 519 en Usener, 99 en Bignone, 80 en Bailey). Pero, ¿en qué sentido está dicho esto?

Séneca nos ofrece aquí una explicación tomada de Epicuro: «nihil iustum esse natura et crimina vitanda esse quia vetari metus non possit» (*Epístolas*, 97, 17); ya que «potest nocenti contingere ut latear, latendi fides non potest» (*ibid.*, 13)[11]. Y algunas sentencias de Epicuro parecen reforzar tal interpretación, estrictamente utilitaria y egoística: "Nada sea hecho por ti en la vida, que pueda

[10] Pero el problema tiene ya su primera presentación en Hesíodo y es por lo tanto mucho más anterior a Platón, quien lo discute precisamente cuando había sido ya muy debatido en su tiempo, en los círculos sofistas. Así, aparece también en el primero de los fragmentos de Antifontes, contenidos en el papiro de Oxirinco, donde la cuestión está centrada en la antítesis entre leyes de convención y leyes de naturaleza (objeto de la polémica de Antifontes contra Protágoras). Y esta cuestión surge, como hemos ya dicho, también en Demócrito.

[11] «Nada es justo por naturaleza y los crímenes deben evitarse porque no se puede cerrar el paso al temor» de la pena; pues «puede ocurrirle al malhechor que quede oculto, pero no que tenga la seguridad de permanecer oculto.»

provocarte temor si llega a ser conocido por el prójimo» (*Sentencias vaticanas*, 70). «La injusticia no es un mal en sí misma, sino por el temor que nace de la sospecha de que pueda o no permanecer oculta para los que están llamados a la punición de tales acciones» (*Sentencias principales*, 34) Y «es imposible, para quien viole secretamente cualquiera de los pactos recíprocos de no ocasionar ni recibir daño, confiar en que podrá permanecer oculto aun si infinitas veces logra ocultarse en el tiempo presente. Es incierto, en efecto, que pueda quedar oculto hasta la Muerte» (*Sent. princip.*, 35) .

¿Pero está acaso expuesta aquí toda la doctrina de Epicuro sobre este problema? También Sócrates no es nada más que un utilitarista. para aquellos que consideran como una expresión acabada de su pensamiento lo que él dice cuando se sitúa en el ángulo visual en que se encuentra la multitud (οιπολλοι); así que cuando en Xenofonte lo mismo que en Platón hallamos expuesta por él una visión más alta y una norma de conducta desinteresada y altruista, el intérprete miope se encuentra embarazado para explicar la aparente contradicción.

Que también en Epicuro exista la distinción entre estos dos modos de ver, o grados diferentes de conocimiento por los cuales la concepción del sabio (que es ciencia) se contrapone a la de la multitud (que es opinión) resulta evidente a través de un significativo fragmento (530 en Usener, 101 en Bignone, 81 en Bailey): «Las leyes, para los sabios están no para impedir que cumplan, sino que reciban injusticias.» Ahora bien: en todas las sentencias mencionadas la función de la ley es precisamente lo opuesto: impedir mediante el temor de la sanción a que se hará pasible el que viole los pactos sociales, que cualquiera se incline a cometer una injusticia. Por lo tanto las sentencias citadas no se refieren al sabio; se refieren a la multitud de los ignorantes; en otras palabras, no a quien representa la conciencia más alta de la exigencia moral y personifica la idealidad a que tiende la doctrina ética, sino a los que están en un nivel inferior, de insuficiente ilustración y conocimiento.

Quien no sabe elevarse por encima de los intereses (raíz de la justicia) necesita de la ley que hiera, cuando se la viole, con su sanción, como de un freno indispensable para contrarrestar el impulso egoísta y trasgresor; pero el sabio, que se eleva en las regiones de

la espiritualidad desinteresada y benéfica, puede necesitar de la ley sólo para su protección contra las ofensas del prójimo, mas no para refrenamiento de una capacidad ofensiva que, justamente en su calidad de sabio, está lejos de tener. He aquí pues, al sabio ante el problema de Giges.

Según el testimonio de Plutarco (*Adversus colotem*, 34) la respuesta de Epicuro a ese problema se reduciría a dejar en suspenso la solución: «¿Hará el sabio alguna cosa, entre las que prohiben las leyes, por que sepa que podrá permanecer oculto? No es fácil una respuesta absoluta»(ουκ ευοδοντο απλουν κατηγορημα: frag. 18 Usener, 2 Bignone y Bailey). Pero hay otro fragmento muy explícito que revela cómo Epicuro no se quedó simplemente en la suspensión del juicio, aun habiendo asumido por prudencia crítica tal actitud preliminar frente al planteamiento inmediato de un problema que reclamaba meditación y examen. La conclusión de Epicuro, tras madura meditación y discusión, es la siguiente: «Aunque nadie se encuentre presente, aquel que haya alcanzado el fin de la especie humana (la sabiduría) será igualmente honesto» (cfr. 533 Usener, 102 Bignone, 83 Bailey).

¿Por qué? ¿Acaso tan solo por el temor de la sanción exterior, como podría parecer a través del citado testimonio de Séneca? No: el sabio, que personifica el tipo ideal de la conducta en Epicuro, tiene en sí una más alta exigencia interior, cuyo reconocimiento representa en su doctrina, una derivación de las enseñanzas de Demócrito. De este filósofo Epicuro ha extraído inspiración no solamente para la doctrina física de los átomos y de los mundos infinitos, y para la teoría del conocimiento, sino también para la moral [12]: donde su concepto de la felicidad serena es mucho más afín a la auqumia (serenidad) democrítea que a la hdonh (placer) cirenaica; y común también con Demócrito encontramos en él la exigencia de la μετριοπαθεια (moderación en las pasiones) y de la victoria del «hombre que razona» sobre sí mismo y sobre sus propios deseos, y además la afirmación de la función liberadora de las pasiones, atribuida a la sabiduría.

[12] Este aspecto de las relaciones entre Demócrito y Epicuro ha sido dejado en la sombra.

En Demócrito, por encima del miedo a las sanciones, existe, como un impedimento para la acción malvada, el sentimiento del deber (cfr. 41 Diels); y existe, juez y guía interior de la conducta del individuo, la conciencia moral que da la verdadera solución al problema que hemos llamado del anillo de Giges. «El mal, aunque te encuentres solo, no lo digas ni lo cometas: aprende a avergonzarte de ti mismo mucho más que de los otros» (frag. 244. Diels)[13].

Avergonzarse de sí mismo significa no tener necesidad de observadores exteriores que juzguen nuestra conducta, porque en nuestra conciencia misma se ha formado un espectador y juez interior. El alter se ha ensimismado en el ego y se ha hecho constantemente presente a él: pero ¿por cuál proceso espiritual puede haberse logrado semejante resultado? Aquí está el problema genético que se le presenta a Epicuro para la aceptación del imperativo democríteo: y tenemos aquí uno de los aspectos más característicos tanto de su doctrina como de su acción de maestro.

Esta acción se enlaza quizás, a través de Demócrito, a las tradiciones de la escuela pitagórica, en la que la formación de la conciencia moral, como un hábito de avergonzarse más ante sí mismo que ante los otros, se lograba merced a da práctica cotidiana del examen de conciencia. Esta a su vez derivaba de una probable práctica originaria de la confesión de los pecados ante el maestro, que era al mismo tiempo jefe religioso de la escuela: la confesión constituía una liberación de los pecados que contaminaban el alma del discípulo, y la purificación se completaba con el juicio pronunciado por el maestro-sacerdote. En el examen de conciencia, la presencia real del maestro que escucha y juzgarse ha transformado ya en una presencia ideal: el maestro está representado por la conciencia misma del discípulo que mira a aquél como modelo e inspirador, y se esfuerza por juzgar según lo haría aquél mismo. Es entonces particularmente significativo

[13] Y el frag. 181: «Mejores progresos logrará en el camino de la virtud quien se deja guiar por la exhortación y la persuasión, que no quien solo obedece a la ley y a la constricción. Porque es probable que quien está impedido solamente por la ley para cometer una injusticia, haga el mal a escondidas. Pero quien es conducido al deber por la persuasión no hará probablemente el mal ni a escondidas ni abiertamente.»

encontrar documentado, en la escuela epicúrea, este proceso cuya reconstrucción solo podemos intentar en vía de hipótesis y de probabilidad para la escuela pitagórica. El documento nos lo ofrece uno de los escritos de Filodemo de Gádara, revelados por los papiros de Herculano y tan útiles para la historia de la filosofía: entre los fragmentos del περιπαρρησιας (*Sobre la confesión*) los que llevan los números 39 y siguientes (edición Olivieri) hablan de «declarar sin reservas pecados y faltas al propio maestro» considerado como salvador espiritual (σωτηρα); mientras por otra parte, los preceptos de Epicuro conservados por Séneca, que recordamos más adelante, nos muestran que la presencia del maestro no se exigía materialmente sino solo idealmente, debiendo el discípulo pensar y obrar siempre como si el maestro estuviera observándolo y juzgándolo.

La confesión se convierte entonces en examen de conciencia, y para ver el origen de esta costumbre de la escuela epicúrea no hace falta recurrir como lo hace Pettazzoni[14] al ambiente religioso del Asia Menor y a las influencias orientales y sirias que pueda haber sufrido allá Epicuro. Ya la tradición griega proveniente del pitagorisrno y transmitida a través de Demócrito, ofrecía esta inspiración a la ética de Epicuro.

Lo que caracteriza a esta última y representa un desarrollo ulterior con respecto a sus antecedentes, es la reciprocidad de la acción entre maestro y discípulos, por la que el maestro mismo, en su función de ideal de perfección cumple en si un desarrollo progresivo y constante (de ideal dinámico antes que estático) por la conciencia misma del deber que tiene frente a sus discípulos.

En Epicuro el maestro se convierte en modelo espiritual de los discípulos, en cuanto que, en sus relaciones con ellos tiene siempre presente el pensamiento de que ellos lo observan y lo consideran como ejemplo inspirador y como guía: de modo que el maestro, por su parte, se fija en sus discípulos, en su valoración y acción, no menos de lo que éstos se fijan en él.

De tal manera esta relación de educación y perfeccionamiento se vuelve recíprocas [15] según el concepto que refiere Séneca, expuesto

[14] *La confessione dei peccati*, vol. IIIS Bolonia, 1936 p. 198 y ss.

[15] Es sumamente interesante encontrarnos con este concepto en una antigua doctrina materialista; concepto que la pedagogía idealista creerá descubrir modernamente con Fichte (*Discursos a la nación alemana*).

en una carta de Epicuro a un discípulo suyo: «haec ego non multis sed tibi: satis enim magnum alter alteri theatrum sumus» (*Epístolas*, VII, 11)[16].

Esta es la poderosa acción formativa ejercida por Epicuro sobre sus discípulos: «filas grandes almas epicúreas (nos declara Séneca) no las hizo la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro» (*Epístolas*, VI, 6). Pero para obtener semejante resultado es preciso, según la aguda visión de Epicuro, que el modelo o tipo ideal que debe representar el maestro para sus discípulos no sea exterior a su espíritu, sino que venga a fundirse intrínsecamente con él. Y por eso no se trata para el discípulo de tomarlo sólo como término de confrontación de la propia conducta, sino de considerarlo continuamente juez interior del propio obrar.

«Sic fac omnia, tamquam spectet Epicurus» [17]: así nos refiere Séneca (*Epístolas*, 25, 5) la norma prescrita por Epicuro a sus adeptos. El modelo hecho juez, la asidua compañía exterior transformada en atenta presencia interior a cuya mirada no escapa ya más nada, a cuyo juicio nada, por oculto e íntimo que sea, puede sustraerse.

Verdad es que también Zenón y Cleantes, estoicos [18], como nos refiere Estobeo (*Égloga*, II, 31, n. 63 y 81) expresaban la misma exigencia. A un discípulo suyo que a punto de partir le preguntaba en qué forma podría llegar a reducir al mínimo las posibilidades de error, Cleantes respondía: «suponiendo que en cada acción que cumplas, yo esté presente»[19]. Y ya Zenón [20] había formulado en términos generales el mismo pensamiento para cualquier joven que hubiera querido evitar en lo posible cometer pecados: «si tendrá ante sus ojos a aquellos de quienes especialmente sienta respeto y vergüenza».

Pero en Epicuro la fórmula universal de esta exigencia expresa algo más que las de los estoicos contemporáneos suyos: él no asume

[16] «Estas cosas no las digo para la multitud, sino para ti, porque nosotros somos uno para otro, un objeto de observación mutua bastante grande.»
[17] «Lleva a efecto cada acción tuya como si Epicuro te observara.»
[18] Señalados ya para la cfr. con las sentencias epicúreas también por Bignone. *Epicuro*, p. 178-9.
[19] Cfr. *Stoicor. veter. fragm.* (v. Armin) I, frag. 612.
[20] *Ibid* I, frag. 39

solamente, como los estoicos, el hecho de que el discípulo frente al maestro o el joven frente a quien tenga autoridad sobre él, se encuentran en condición de respeto y de temor a merecer un juicio desfavorable del que avergonzarse; sino que plantea una exigencia, un imperativo para cada espíritu individual; el que, en lugar de atenerse pasivamente al hecho efectivo de las relaciones en que las contingencias de la vida lo han puesto, debe crearse activamente por sí, por su propia elección, el modelo ideal a que adherirse y solicitar la continua vigilancia de sí mismo. Véase la norma epicúrea que nos refiere Séneca (*Epístolas*, XI, 8): «aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus» [21]. Hay que crearse un modelo ideal para poder tener un ideal espectador y juez interior; no detenerse en la sola aceptación pasiva de esas autoridades que las relaciones de la vida en que nos encontramos nos ofrecen, sino ir a la busca del tipo que debemos proponernos y hacer presente siempre a nuestra conciencia, en la condición de atento observador y juez de nuestra vida y de nuestros actos.

Esta creación activa del tipo de vida a seguir, la encontraremos más tarde entre los estoicos, afirmada por Epicteto: «Propónete a ti mismo (dice al principio del capítulo 33 del *Manual*) un carácter y una figura que debes mantener de ahora en adelante: sea practicando contigo mismo, sea comunicándote con las demás personas». Pero aquí si está la elección y creación del tipo ideal, no está el juez interior; está el modelo a que referirse continuamente por una confrontación y una valoración previa de los actos posibles, pero no la conciencia moral que pronuncia continuamente su juicio con respecto a los actos (materiales o espirituales) cumplidos o por cumplirse.

En Epicuro, en cambio, encontramos verdaderamente lo que en los tiempos modernos está en Stuart Mill, por derivación de David Hume y Adam Smith: el espectador y juez desinteresado, que puede también personificarse en algún ser real, pero hecho hipotéticamente

[21] «Debemos elegir y amar un hombre bueno y tenerle siempre ante nuestros ojos como si viviéramos bajo su mirada constante y lleváramos a cabo toda nuestra acción bajo su vista.»

interior a nosotros mismos y, lo que no importa menos, idealizado, es decir convertido por nuestro propio pensamiento en modelo ideal (*vir bonus*), que preferimos por encima de todo, justamente porque responde a las exigencias más íntimas y profundas de nuestro espíritu.

La creación de un modelo ideal es una exigencia vivamente sentida por Epicuro: la exigencia sobre la cual funda, precisamente, también la verdadera religión que él entiende como un desinteresado obsequio y culto hacia un ideal de perfección. En su afirmación de que la existencia de los Dioses es lógicamente necesaria «quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius»)[22] no está acaso expresada solamente esa necesidad objetiva que algunos otros han visto ya como una anticipación de la prueba ontológica de san Anselmo (según la cual la perfección absoluta, superior a toda otra posible, incluye en sí necesariamente también la existencia real): sino que hay también una necesidad subjetiva, o sea la necesidad del hombre de pensar un ideal absoluto de perfección insuperable [23].

Porque en correspondencia con tal necesidad ideal. la religión de Epicuro justamente no quiere ser el utilitario culto que trata de acapararse la benevolencia de los Dioses, para evitar su hostilidad y asegurarse su protección; sino el desinteresado homenaje al ideal que se inclina reverente a la excelencia divina tan sólo «*propter* maiestatem eximiam singularemque naturam» [24].

Es natural, por lo tanto, que la formación de un modelo ideal asuma en la visión de Epicuro su función fecunda también en el campo de la moral, como guía y norma de la conducta del individuo. Pero el modelo, que vive en la conciencia, precisamente porque es modelo vivo se hace necesariamente juez interior: las dos exigencias, del término ideal de confrontación para nuestras acciones y

[22] Cicerón, *De nat. deor.* II, 17, («porque es preciso que exista alguna naturaleza superior, de la que nada pueda ser mejor»).

[23] Por la derivación de estas exigencias, de Aristóteles, *De philosophia*, cfr. Mondolfo, *L'infinitá soggettiva*, etc., en *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1935 y *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, ed. Imán, 1953. Buenos Aires.

[24] Séneca, *De benef.*, IV, 193, («a raíz de su extraordinaria majestad y de su naturaleza incomparable»).

del ideal juez, siempre vigilante en su serena pero inflexible justicia, se funden para construir el pleno concepto de la conciencia moral. Así, el significado de los versos de Lucrecio (V, 1151):

neo facilest placidam ac pacatam agere vitam qui violat factis communia foedere pacis [25]

se ilumina con un contenido más alto del que pueda aparecérsenos a través de su lectura inmediata: no sólo el miedo a ser eventualmente descubiertos por los demás agita y perturba el alma del culpable, sino también la imposibilidad de esconder la culpa ante sí mismo, ante el alter que está en el ego, o sea ante la conciencia moral.

También en este sentido Epicuro podía expresar esa sentencia que a otro respecto nos refiere de él Diógenes de Enoanda [26]: «lo esencial para la felicidad es nuestra condición íntima, de la que somos dueños nosotros».

Condición íntima es justamente la de la conciencia moral de cuya aprobación podemos disponer siempre que nos conformemos a las exigencias de nuestro juez interior. Y también para dirigirnos a él y escuchar su voz puede ser necesario retrotraernos, de la compañía de nuestro prójimo y sobre todo de la turba, en nosotros mismos, en nuestra interioridad. «Tune praecipue in te ipse secede, cum esse cogeris in turba» [27]: es otra enseñanza de Epicuro que nos transmite Séneca (*Epístolas*, 25, 6).

Me parece evidente que estamos muy lejos de ese utilitarismo egoísta en el que no pocos creen aún poder encerrar toda la doctrina moral de Epicuro. Con la afirmación de la conciencia moral, el universalismo de la norma ética ha sido alcanzado; y la búsqueda de la felicidad se aleja del campo de la caza interesada de ventajas individuales para aproximarse al de la satisfacción de fina exigencia de perfección.

[25] «Ni le es fácil tener una vida plácida y sosegada a quien viola por sus acciones los pactos comunes de la paz».

[26] Fragm. 57 en Bignone, *Epicuro*, p. 109. Véase también de BIGNONE, *Il sentimento della vita intima in Epicuro* (Atenas y Roma, a. XI).

[27] «Retrotráete pues en ti mismo especialmente cuando te encuentras forzado a estar en medio de la turba».

Índice

Prefacio para la primera edición 7

I. Responsabilidad y conciencia moral
de Homero a Demócrito 9
II. La ética de Epicuro y la conciencia moral 35

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales